

بررسی لغوی سوره مبارکه ضحی

سید محمد رضا علوی^۱

چکیده

علاوه بر آنکه در حوزه علوم ادبی نیاز جدی به پژوهش‌های تطبیقی بر روی قرآن کریم احساس می‌شود، به نظر می‌رسد در فهم ادبی قرآن کریم نیاز به نگاهی عمیق‌تر، ظریف‌تر، دقیق‌تر و جامع‌تر با عنایت به منابع اصیل و دست اول در بررسی‌های لغوی خصوصا در فضای تفاسیر ادبی معاصر احساس می‌شود؛ نگارنده در این مقاله به موشکافی لغوی سوره مبارکه ضحی به عنوان یک نمونه پرداخته، به دنبال حل تعارض‌های لغوی و ارائه جمع‌بندی قابل اتکا از داده‌های لغتنامه‌ای معتبر است.

واژگان کلیدی: فهم ادبی قرآن، تفسیر ادبی، بررسی لغوی، سوره ضحی، غریب‌القرآن، معانی القرآن.

۱. طلبه پایه سوم مدرسه علمیه شهیدین علیه السلام - تاریخ نگارش: بهار ۱۴۰۱



۱. مقدمه

در گستره وسیع و عمیق بررسی‌های ادبی قرآن کریم در طول ۱۴۰۰ ساله گذشته یکی از بخش‌های مورد علاقه ادبا بررسی‌های لغوی بوده است، کثرت تالیفات در حوزه غریب القرآن، مجاز القرآن‌ها و نقش پررنگ بررسی‌های لغوی در معانی القرآن‌ها و تفاسیر ادبی در کنار تعدد استشهادات قرآنی در کتب لغوی گواه این مدعا است؛ در سال‌های اخیر دانش لغت در هر دو شعبه فقه اللغة و متن اللغة در حوزه‌ها با بی‌مهری مواجه شده و در نتیجه نگاه به ظرافت‌ها و دقت‌های لغوی در تفاسیر معاصر اندکی کمرنگ شده است؛ این پژوهش در پی بررسی لغوی سوره مبارکه ضحی به عنوان یک نمونه با تکیه بر منابع اصیل و معتبر لغوی است. بررسی لغوی واژگان^۱ به ترتیب و تبویب آیات پیش خواهد رفت.

۲. آیه نخست

ضحی: این فارس برای دو حرف صحیح ضاد و حاء و یک حرف معتل تنها اصل معنایی ظهور، بروز و انکشاف را بیان می‌دارد. (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۳، ص ۳۹۱) مصطفوی در التحقیق اصل معنای ضحی را زمان اشراق خورشید در یک منطقه می‌داند و ضحی در نهار را مقابل عشاء در لیل (آغاز تاریکی شب) به حساب می‌آورد. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۷ صص ۱۶ - ۱۵) صاحب العین ضحو را به معنای بالا آمدن روز، ضحی را اندکی پس از آن و ضحاه را امتداد روز تا نزدیک میانه روز به شمار می‌آورد. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۲۶۵) ابن عباد نیز به همین بیان درباره ضحی بسنده می‌کند. (ابن عباد، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۱۵۲) ابن درید به خلاف صاحب العین ضحو و ضحی را به یک معنا و به معنای زمان طلوع و ضحاه را به معنای گسترش آفتاب می‌داند. (ابن درید، ۱۹۸۸ م، ج ۱ ص ۵۴۹ و ج ۲، ص ۱۰۵۰) گروهی دیگر نیز ضحی را به معنای تمام طول روز دانسته‌اند. (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۵، ص ۹۸؛ الواحدی، ۱۴۳۰ ق، ج ۲۴، ص ۹۷) ابن سکیت نیز ضحی را از بعد از اول صبح (اول النهار) تا زمان نماز ظهر می‌داند. (ابن سکیت، ۱۹۹۸ م، ص ۳۰۸) ابن سیده هر دو بیان صاحب

۱. نکته قابل توجه آنکه به جهت حفظ انسجام و البته رعایت اختصار اهتمام نگارنده بر ذکر آن دسته از معانی است که در فهم این آیات کمک می‌نمایند، اما در منابعی که در تحقیق می‌آیند قابلیت پیگیری سایر معانی نیز وجود دارد.



العین و ابن سکیت را نقل کرده است. (ابن سیده، ۱۴۲۱ ق، ج ۳، ص ۴۷۰) زمخشری ترجمه فارسی ضحی را چاشت یا چاشتگاه دانسته است. (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۴) دهخدا برای چاشت معناهای یک چهارم روز، اول روز، بهره نخستین روز، میانه روز، بامداد و ظهر را ذکر نموده است. (گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۷۹۹۴) ابن محمد نظر مشهور را هنگام آغاز روز و ارتفاع گرفتن آن می‌داند. (ابن محمد، ۱۴۱۶ ق، ج ۶، ص ۵۱۴) برخی نیز احتمال معنای کنایی گرما را مطرح نموده‌اند. (ماتریدی، ۱۴۲۶ ق، ج ۱۰، ص ۵۵۶) میدانی ظهور معنایی تمام استعمالات قرآنی ضحی را در ارتفاع آفتاب تا هنگام زوال می‌داند. (المیدانی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۵۵۳)

نگارنده وجه مشترک میان تمام معانی را قوت یافتن روز می‌داند؛ چه با غلبه بر شب و طلوع خورشید، چه با گسترش امتداد آفتاب. همچنین با قرینه مقابله سحی، این که ضحی به معنای تمام طول روز از طلوع خورشید تا ظهر باشد را بعید می‌داند. اما با توجه به نقل قرطبی که ضحی نزد عرب به طلوع آفتاب و اندکی بعد از آن اطلاق می‌شود، (قرطبی، ۱۳۸۴ ق، ج ۲۰، ص ۷۳) و همچنین بیان چند تن از مشافهین، فضای نزول آیات و مکی بودن سوره به نظر می‌رسد که بیان جناب صاحب العین در این آیه دارای ظهور بیشتری باشد.^۱

۳. آیه دوم

لیل: ابن فارس، مصطفوی و ابن درید هر سه لیل را دال بر معنا شب می‌دانند. (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق،

۱. از جمله شاهد مثال‌های ضحی در شعر عرب می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود. (معانی مختلفی در این ابیات ظهور دارند؛ به عنوان مثال به نظر می‌رسد در بیت نخست ضحی به معنای اول صبح و برآمدن آفتاب دارای ظهور بیشتری است):

(۱) «إِذَا جَاءَ يَوْمًا يَشْتَكِيهِ ضُحَى الْغَدَا» (ابن الخطيم، ۱۹۶۷ م، ص ۱۲۹)

(۲) «ظَلَّ إِذَا ضَحِيَّتْ وَمُرْتَقَبٌ» (ابن قميته، ۱۹۹۴ م، ص ۵۱)

(۳) «فَكَأَنِّي إِذِ الْأَلِّ ضُحَى» (ابن الكاهل، ۱۹۷۲ م، ص ۲۹) (این بیت در مفضلیات چنین آمده است «فَكَأَنِّي إِذِ جَرَى الْأَلِّ ضُحَى» (ابن محمد، بی تا، ص ۱۹۶)

(۴) «فَلَمْ يَسْتَبِينُوا النَّصْحَ إِلَّا ضُحَى الْغَدَا» (ابن ابی الخطاب، بی تا، ص ۴۶۸)

(۵) «من كان يذكر ما يقال ضحى غد» (جرير، بی تا، ج ۲، ص ۹۱۴) (همچنین ج ۱، ص ۱۶۸، ۳۰۷ و ۳۴۱ از همین شاعر) و...



ج ۵، ص ۲۲۵؛ مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۳۰۵؛ ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱ ص ۳۴۷) صاحب العین برای لیل دو معنا ذکر نموده است: شب و تاریکی^۱ و سیاهی. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۸، ص ۳۶۳) سجی: ابن فارس سین، جیم و واو را دال بر سکون و اطباق می‌داند. (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۳، ص ۱۳۷) به نظر مصطفوی ریشه اصلی معنای سجی، حرکت به سمت ثبوت و ادامه‌دادن یک حالت است. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۷۳)

ابن قتیبه، ابوعبیده، ابن عباده، الحربی و زجاج سجی را به معنای ساکن شد دانسته‌اند، (ابن قتیبه، ۱۹۷۸ م، ص ۵۳۱؛ ابن مثنی، ۱۳۸۱ ق، ج ۲، ص ۳۰۲؛ ابن عباده، ۱۴۱۴ ق، ج ۷، ص ۱۴۷؛ الحربی، ۱۴۰۵ م، ج ۱، ص ۲۸۱، زجاج، ۱۴۰۸ ق، ج ۵، ص ۳۳۹) ابن قتیبه در توضیح سکون لیل آن را به عنوان هنگام تناهی و رسیدن به منتهای تاریکی و رکود آن معرفی می‌دارد. (ابن قتیبه، ۱۹۷۸ م، ص ۵۳۱) فراء با توضیح بیشتری سجی را به معنای تاریک، ساکن و راکد شدن می‌داند.^۲ (فراء، ۱۹۸۰ م، ج ۳، ص ۲۷۳) قطرب «لیلة ساجیة» را به معنای شب نرم می‌داند. (قطرب، ۱۴۰۵ ق، ص ۵۴) زمخشری نیز سجو اللیل را به آرام گرفتن آن ترجمه می‌نماید. (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۱۴۸؛ زمخشری، ۱۹۷۹ م، ص ۲۷۸) قالی «لیلة ساجیة» را مرادف شبی ساکن و شبی بدون باد می‌داند.^۳ (ابن القاسم، ۱۳۴۴ ق، ج ۱، ص ۱۷۴) صاحب العین این ترکیب را به شبی غیر تاریک و بدون باد ترجمه می‌نماید. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۶، ص ۱۶۲) و ابن سیده آن را شبی بدون باد و سرما و غیر تاریک دانسته سجی اللیل را به معنای آمدن و پوشش کامل شب می‌داند. (ابن سیده، بی‌تا، ج ۹، ص ۷۸) فیومی نیز «سجی اللیل» را به «ستر ظلمته» ترجمه می‌نماید. (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۶۷) گروهی نیز «سجو الیل» را به آرام گرفتن و ادامه یافتن شب ترجمه کرده‌اند. (زیبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۹، ص ۵۰۸) اما ابن درید در مقابل آنان که «سجو لیل» را رسیدن به نهایت تاریکی و استیلاء و شدت یافتن ظلمت آن می‌دانند (خزرجی، ۱۴۹۲ ق، ص ۴۵۱)، و دیگری آن را به معنای آرامش شب بعد از شدت یافتن تاریکی آن می‌داند. (ابن درید، ۱۹۸۸ م، ج ۱، ص ۴۷۶) مجاهد «سجو لیل»

۱. ازهری لیل را نه به معنای مطلق تاریکی بلکه به معنای تاریکی شب می‌داند. (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۵، ص ۳۱۸)

۲. گروهی سجی الیل را به معنای تسلط یافتن تاریکی دانسته‌اند که به بیان فراء بسیار نزدیک است. (نیشابوری،

۱۴۱۶ م، ج ۶، ص ۵۱۴)

۳. مثال معروف آن از شعر عرب این بیت است: یا حبذا القمر واللیل الساج... وطرق مثل ملاء النساج.



را استواء آن می‌داند. (مجاهد، ۱۴۱۰ ق، ص ۷۳۵) در تفسیر منسوب به زید ابن علی سه احتمال مطرح شده است: سکونت، استواء، اقبال و پوشش شب. (ابن علی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۳۹۴) یزیدی علاوه بر احتمال اقبال و استواء، احتمال ذهاب لیل را نیز مطرح می‌کند. (ابن ملقن، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۵۶۵) برخی نیز در «سجی اللیل» احتمال مجاز را مطرح کرده‌اند؛ این گروه گفته‌اند: «سجی اللیل» به معنای آرام یافتن اهل شب (انسان‌ها) است. (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۹۹؛ ابوالقواء، بی‌تا، ص ۵۲۰)؛ ممکن است به قرینه ضحی، گروهی «سجی لیل» را در آیه به شدت یافتن و پوشش همگانی تاریکی ترجمه نمایند، اما نباید فراموش کرد که با توجه به فضای نزول آیات (اتصال وحی بعد از مدتی از انقطاع وحی)، «سجی لیل» را می‌توان به معنای آسان شدن و رو به روشنایی حرکت کردن بعد از شدت تاریکی آن نیز دانست.

این ریشه تنها یک بار در قرآن ذکر شده است و از این رو نمی‌توان به بررسی استعمال قرآنی آن پرداخت.

ابن جریر و ابن مردویه از ابن عباس سجی را به معنای «اقبل»، گروهی از قتاده به معنای «سکن بالناس»، عده‌ای از مجاهد به معنای «استوی»، عبدالرازق از الحسن به معنای «اذا لبس الناس»، گروهی از ابن جبیر به معنای «اقبل و غطی کل شیء» و ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابن المنذر و ابن مردویه از ابن عباس به معنای «ذهب» گزارش کرده‌اند. (السیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۶، ص ۳۶۱) چنان که دیده می‌شود در گزارش مشافیهن نیز تقریباً تمام حالات ذکر شده است.

۴. آیه سوم

وَدَّع: ابن فارس برای این سه حرف اصلی نیز تنها یک اصل را می‌پذیرد: ترک و تخلیه. (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۴، ص ۹۶) اما مصطفوی این سه حرف را دال بر صرف نظر و عدم توجه به چیزی می‌داند که از جمله آثار آن مواردی چون ترک، تخلیه، راحتی، آرامش روحی و خفص هستند. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۷۳)

صاحب العین و ازهری معنای تودیع را ترک می‌دانند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۲۳؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۳، ص ۸۷) جمهرة تودیع را به معنای سلام بر مفارق منه هنگام فراق ذکر می‌کند. (ابن درید، ۱۹۸۸ م، ج ۲، ص ۶۶۷) صحاح تودیع را به معنای جدایی هنگام سفر می‌داند. (جوهری، ۱۳۸۶ ق، ج ۳،



ص ۱۲۹۵) راغب اصل معنایی آن را به دعا بازگردانده، می‌گوید: تودیع به معنای این است که برای مسافر دعا شود که خداوند عز اسمه دشواری سفر را به جای او حمل کند. (و سفر او را آسان گرداند) آنگاه می‌گوید به معنای ترک کردن نیز می‌آید. (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۸۶۱)

رب: سه حرف اصلی راء، باء و باء در قالب ۱۹ لفظ ۹۷۹ بار در ۹۳ سوره قرآن ذکر شده است. (قسم القرآن بجمع البحوث الاسلامیة، ۱۳۸۵، ج ۲۲، ص ۵۵۲) ابن فارس آن را دال بر سه اصل معنایی می‌داند؛ اولاً، اصلاح چیزی و قیام به آن، ثانیاً، همراهی چیزی و اقامه بر آن و ثالثاً، الحاق و ضم چیزی به چیزی، سپس بیان می‌دارد که هر سه اصل در تناسب و تلائم با یکدیگر هستند و تماماً تحت قیاسی واحد قرار می‌گیرند. (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۲ صص ۱۸۲-۱۸۱)

مصطفوی تنها یک اصل در معنای این سه حرف در نظر گرفته، مدعی است معنای این ماده سوق و حرکت دادن چیزی به سمت کمال و اصلاح نقایص است، اما کمال، مصاحبت، سیادت، قیمومیة، ادامه، جمع، رفع حاجت، زیادت، نماء، علو، ملازمت، تعلّم و تغذیه از لازمات معنای اصل است. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۴ صص ۲۳ - ۲۲) صاحب العین رب را به معنا مالک دانسته، می‌گوید این واژه به صورت غیر مضاف جز برای خداوند تبارک و تعالی به کار نمی‌رود. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۸، ص ۲۵۶) هر چند جوهری مدعی است در جاهلیت گاهی به فرمانروا نیز به صورت غیر اضافه اطلاق می‌شده است. (جوهری، ۱۳۸۶ ق، ج ۱، ص ۱۳۰) ابن انباری رب را گاهی به معنای مالک، گاهی به معنای سرور مطاع و گاهی به معنای مصلح معرفی می‌کند. (الانباری، بی‌تا، ص ۴۷۶؛ الانباری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۴۶۸) و ازهری به نقل از اصمعی «رب فلان الصنیعة» را به معنای اصلاح و اتمام آن ذکر می‌کند. (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۵، ص ۱۲۹)

عسکری در تفاوت بین ملک و رب، رب را متضمن معنای تملیک و تدبیر و مقتضی ولایة امر تا وقتی به انتها برسد می‌داند. (عسکری، ۱۴۰۰ ق، صص ۱۸۳ - ۱۸۱)^۲ صحاح فوق چیزی واقع شدن را نیز از معانی «رَبِّیت» می‌داند. (جوهری، ۱۳۸۶ ق، ج ۱، ص ۱۳۰) و شیبانی «رَبِّی امر» را به معنای آن امر مرا به خود مشغول کرد می‌داند. (شیبانی، ۱۹۷۵ م، ج ۱، ص ۲۹۲) زمخشری در

۱. عسکری در پاسخ به این ادعا مطالبی را مطرح می‌نماید (ن. ک عسکری، ۱۴۰۰ ق، ص ۱۸۳)

۲. راغب متذکر می‌شود که رب دارای وزن مصدری و معنای فاعلی است. (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۲۶)



مقدمه الادب رب را پرورنده دانسته است. (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵) نگارنده نیز بهترین معنا برای رب (در این آیه) را مالک مطاع مدبر می‌پندارد.

قلی: قاف، لام و حرف معتل در نظر ابن فارس دلالت بر خفت و سرعت دارد. (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۵، ص ۱۶) مصطفوی این سه حرف را دال بر تضییق و تشدید می‌داند (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۳۴۸) صاحب العین، معمر ابن مثنی، زید ابن علی، یزیدی، ابن درید، ابن جوزی و بسیاری از متأخرین همچون سیواسی برای قلی معنای مورد بغض قرار داد را ذکر می‌کنند. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۱۵؛ ابوعبیده، ۲۰۹، ج ۲، ص ۳۰۳؛ ابن علی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۹۴؛ یزیدی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۳۲؛ ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۹۷۷؛ ابن جوزی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۴۵۷؛ سیواسی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص ۳۱۴) زبیدی از ابن السکیت (ابن السکیت، ۱۴۲۳، ص ۱۴۰) نقل می‌کند که لام الفعل قلی در معنای بغض همواره یاء است. (یزیدی، ۱۴۱۴، ج ۲۰، ص ۹۷)

۵. آیه چهارم

آخرة: ابن فارس و مصطفوی سه حرف اصلي همزه، خاء و راء را دال بر معنای ضد متقدم می‌دانند. (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۷۰؛ مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۸)

زمخشری در مقدمه الادب می‌گوید: آخرة به معنای آن دنیا است و اولی به معنای این دنیا. (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۵) ازهری نیز همین معنا را در یکی از مواضع بیان می‌دارد. (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۱، ص ۱۳۲) و در جای دیگر همچون صاحب العین معنای ضد متقدم را بیان می‌دارد. (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۷، ص ۲۳۷) جوهری آخرة را به «بعد از نخست» ترجمه نموده است. (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۷۶)

خیر: ابن فارس اصل آن را دال بر گرایش و کجی به سمت چیزی می‌داند. (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۲۳۲) مصطفوی آن را دال بر اختیار و تفضیل یک شیء می‌داند. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۷۶)

ابن سکیت آن را به مقابل شر معرفی می‌کند و می‌گوید به جای اخیر و اشرّ (افعل التفضیل) در عرب خیر و شر استعمال می‌شود. (ابن السکیت، ۱۴۲۳، ص ۱۷ و ص ۲۲۳) قالی و ازهری هر دو استعمال اخیر در عربی را گزارش نموده‌اند. (ابن القاسم، ۱۹۷۵، ج ۱، صص ۲۲۶ - ۲۲۵؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۷، ص ۲۲۶)



الاولی: ابن فارس برای سه حرف همزه، واو و لام دو اصل را در نظر می‌گیرد ابتدا و انتهای امر. (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۱ صص ۱۵۹-۱۵۸) مصطفوی می‌گوید اصل واحد این ماده عبارت است از متقدم واقع کردن چیزی به گونه‌ای که چیز دیگری بر آن ترتب یابد. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۹۰) عسکری اولی به معنای دنیا را ضبط نموده است. (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۹۰)

۶. آیه پنجم

يعطی: ابن فارس اصل عین طاء و حرف عله را اخذ و دریافت می‌داند (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۴ صص ۳۵۴-۳۵۳) مصطفوی آن را دال بر بخشش چیزی به خاطر چیزی به اقتضای التزام یا عظمت در نفس می‌داند. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۲۱۰)

صاحب العین نیز عطا را به معنا اخذ و تناول با دست دانسته «ظبی عطی» را به معنای آهویی که دستانش را برای به دست آوردن برگ بالا آورده است می‌داند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۰۸) به نظر می‌رسد باب افعال در معنای جعل به کار رفته و اعطاء به معنای بخشیدن باشد. (جوهری، ۱۳۸۶ق، ج ۶، ص ۲۴۳) زمخشری در مقدمه الادب، ص ۲۰۸ «اعطاء مالا» را به معنای «مال دادش» و در جای دیگر عطی عطا را مرادف تعاطی و به معنای «دست فراز کرد چیز را» بیان نموده است. (زمخشری، ۱۳۸۶، صص ۱۵۰ و ۲۰۸ و ۲۶۹) زبیدی از برخی نقل می‌نماید که اعطاء به معنای ایتاء اما با این تفاوت است که ایتاء گاهی واجب و گاهی بخشش و تفضل است، اما اعطاء تنها بر تفضل اطلاق می‌شود، سپس خود بیان می‌دارد که بیشتر ائمه لغت چنین تفاوتی میان اعطاء و ایتاء را نمی‌شناسند. (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹، ص ۶۸۴)

رب: بیان آن در کریمه سوم گذشت.

ترضی: راء، ضاد و حرف عله به نظر ابن فارس دلالت بر ضد خشم و سخط دارد. (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۴۰۲) مصطفوی آن را دال بر موافق بودن میل با آنچه بر آن می‌گذرد یا با آن مواجه می‌شود می‌داند. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۶۱)

جمهرة رضا را مقابل غضب معرفی می‌نماید. (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۱۰۶۶) ازهری

۱. گروهی تاسیس آن را از دو واو پیاپی و لام می‌دانند. صاحب العین هر کدام را در دعوی خود دارای حجت می‌داند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۶۸)



رضی (بر وزن فعیل از رضو) را به معنای ضامن، مطیع و محب ضبط نموده است. (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۲، ص ۴۶) ثعالبی رضا را مضاد نخستین مرحله خشم (السخط) می‌داند. (ثعالبی، ۱۴۱۴ ق، ص ۲۰۸) راغب بر این است که رضای بنده از خداوند سبحان آن است که از قضای الهی که بر او جاری می‌گردد ناراحت و کاره نباشد. (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۵۶) و عسکری آن را غیر ارادی معرفی می‌نماید. (عسکری، ۱۴۰۰ ق، ص ۱۱۶) پس می‌توان چنین جمع بندی نمود که رضی به معنای موافقت با میل است؛ چونان که پایین‌ترین درجات سخط نیز از بین می‌رود. این رضایت نه ارادی بلکه غیر ارادی (و در مقابل اعطاء مذکور در مقابل) است.

۷. آیه ششم

یجد: جناب ابن فارس آن را دال بر اصل واحد یافتن همراه با مواجه شدن (الفاء) می‌داند. (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۶، ص ۸۶) مصطفوی آن را دال بر ادراک بر حالتی حادث می‌داند. (مصطفوی، ۱۳۸۵ ق، ج ۱۳، ص ۳۳)

صاحب العین مصدر وجد را از معنای حزن، موجده را از معنای غضب و وجدان و جدۀ را از معنای یافتن و اصابت می‌داند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۶، ص ۶۹) ابن السلام برای وجد به ذکر دو مصدر موجده و وجدان اکتفا نموده است. (ابن السلام، ۱۹۹۰ م، ج ۲، ص ۶۰۱) ابن درید وجد به معنا حب را گزارش می‌نماید. (ابن درید، ۱۹۸۸ م، ج ۱، ص ۴۵۲) در دیدگاه جوهری وجد در یافتن گم شده به کار می‌رود. (جوهری، ۱۳۸۶ ق، ج ۲، ص ۵۴۷) عسکری نیز در تفاوت وجدان و ادراک متذکر این معنا می‌شود که اصل وجدان برای یافتن گم شده است. (عسکری، ۱۴۰۰ ق، ص ۸۲)

یتیم: ابن فارس یتیم را واژه اطلاق شده بر کسی (از انسان‌ها) که پدرش مرده است و آنچه (از حیوان‌ها) مادرش مرده است و همچنین به معنای هر منفردی می‌داند. (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۶، ص ۱۵۴) مصطفوی آن را دال بر انقطاع از متعلقات و انفراد در حالت ضعف می‌داند. (مصطفوی، ۱۳۸۵ ق، ج ۱۴، ص ۱۵) صاحب العین یتیم را تنها دال بر فاقد پدر می‌داند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۸، ص ۱۴۰) اصمعی و هروی همچون ابن فارس فقدان پدر در انسان و فقدان مادر در حیوانات را یتیم می‌دانند. (ابن السکیت، ۲۰۰۲ م، ص ۲۶۳؛ الهروی، ۱۹۹۹ م، ج ۶، ص ۲۰۴۸)



همچنین گروهی یتیم را از مردان تنها بر مردان فاقد پدر قبل از بلوغ صادق دانسته‌اند.^۱ (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۴، ص ۲۴۱؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ ق، ج ۹، ص ۵۲۹) حوالی یتیم را به معنای از دست دادن پدر هنگام نیاز به او می‌داند. (زیبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۷، ص ۵۷۳) گروهی یتیم را به معنای غفلت (ابن سیده، بی تا، ج ۱۸، ص ۴) گروهی به معنای بطء (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۴، ص ۲۴۱) و گروهی به معنای فرد دانسته، (ابن سیده، ۱۴۲۱ ق، ج ۹، ص ۵۲۹) اطلاق یتیم بر فاقد پدر را به دلیل غفلت یا کندی رساندن خیر یا تنها شدنش دانسته‌اند. گروهی نیز یتیم را به معنا کم نظیر و بی‌همتا دانسته‌اند؛ هرچند زمخشری استعمال یتیمه در «درة یتیمه» را مجازی می‌داند. (جوهری، ۱۳۷۶ ق، ج ۵، ص ۲۰۶۴؛ زمخشری، ۱۹۷۹ م، ص ۷۱۱)

آوی: ابن فارس برای سه حرف اصلی این واژه دو اصل را در نظر می‌گیرد: اجماع و اشفاق. (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۱، ص ۱۵۱) مصطفوی برای این سه حرف یک اصل را می‌پذیرد؛ قصد ابتدایی یا بازگشت به سمت جایگاهی دنیوی یا معنوی برای سکونت، استراحت و استقرار در آن. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۱)

ابن قتیبه «آوی الی» به مد الف را به معنای پیوند دادن و ضم چیزی به فاعل آوی و «آوی الی» به قصر الف را به معنای لجوء و پناه بردن به مجرور الی ضبط نموده است. (ابن قتیبه، ۱۹۷۸ م، ص ۲۱۹) ابن الاثیر «آوی الی» را به معنای «رجع الی» ذکر نموده است. (ابن الاثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۸۲) صاحب العین آوی به مد الف و با حرف جر لام را به معنای رحم نسبت به مجرور لام گزارش می‌نماید. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۸، ص ۴۳۸) صاحب، آوی به قصر الف و با حرف جر عن را به معنای ترک مجرور ذکر می‌نماید. (ابن عباد، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۰، ص ۴۶۹) ازهری آوی در حالت تعدیه بدون حرف جر را به معنای آوی الی ضبط نموده است. (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۵، ص ۴۶۶) زمخشری آوی متعدی به نفسه را به معنای پناه دادن و نگاه داشتن ذکر نموده است. (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۲۰۹)

۸. آیه هفتم

وجد: بیان آن گذشت

ضالّ: ابن فارس ضاد و دو لام را دال بر گم شدن چیز و رفتن آن به غیر حق می‌داند.

۱. اطلاق واژه یتیم بر زنان تفصیلات خاص خود را داراست. ن. ک زیبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۷، صص ۵۷۵-۵۷۳.



(ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۳، ص ۳۵۶) مصطفوی اصل واحد این سه حرف را مقابل اهتداء می‌داند.

(مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۴۰)

ضال از جمله اسم‌های فاعلی است که در معنای اسم مفعول نیز به کار رفته‌اند. (الجبوری،

منصور؛ الصافی، رباب (۲۰۱۹ م)، دلالة صیغة اسم الفاعل للفظة ضالا فی سورة الضحی دراسة سیاقیة، مجلة

اللغة العربیة و آدابها، شماره ۳۰، صص ۱۲۰ - ۱۰۲)

صاحب العین ضلال را به معنای گم کردن ذکر نموده، گزارش می‌کند که عرب ماء ضلل را

در آبی که زیر صخره‌ای به دور از نور خورشید جمع شده باشد به کار می‌برد. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق،

ج ۷ صص ۷ و ۹) ابن درید ضل را به معنای گم شدن و پنهان گشتن گزارش می‌کند. (ابن درید،

۱۹۸۸ م، ج ۱، ص ۱۴۷) ازهری بیان می‌دارد که اضلال متعدی زمانی به کار می‌رود که فاعل،

چیزی چون چهارپایان را گم نموده باشد، اما ضلال متعدی در جایی است که مکان ثابتی که

تغییر ندارد توسط فاعل فراموش شده و در مکان آن به خطا دچار شده باشد. همچنین از ابوعمرو

نقل می‌نماید هرگاه ضلال از سوی تو باشد می‌گویی ضللت و هر گاه ضلال از سوی مفعول به

باشد از اضللت بهره می‌بری. (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۱ صص ۳۱۸ و ۳۲۰) عسکری «ضال فی قومه»

را به «ضائع فی قومه» ترجمه نموده است. (عسکری، ۱۴۰۰ ق، ص ۲۰۹) گاه نیز ضلل به معنای

فراموش کردن به کار می‌رود. (ابن سیده، ۱۴۲۱ ق، ج ۸، ص ۱۵۴) فاعل ضل اگر عمل یا فعل باشد،

ضلال به معنای بطلان خواهد بود. (زمخشری، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۳۸۹) گروهی نیز ضلال را

عدول از مسیری که شخص را به مطلوب خود می‌رساند دانسته‌اند. (زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۵،

ص ۴۲۰) ابن عطیه بر آن است که بر جست‌وجوگر مسیر متخیر نیز ضال اطلاق شده است. (ابن

عطیه، ۱۴۲۲ ق، ج ۳، ص ۲۱۹) در معنای ضال در این آیه به علاقه‌های مختلف معانی مجازی

متعددی چون طالب یا سائل یا محب نیز پیشنهاد شده است. (الموردی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۹۴)

هدی: ابن قتیبۀ اصل معنایی هدی را ارشاد می‌داند. (ابن قتیبۀ، بی‌تا، ص ۲۴۸) ابن فارس دو

اصل معنایی تقدم برای ارشاد و ارسال هدیه و تحفه را برای سه هاء، دال و حرف عله بیان

می‌دارد. (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۶، ص ۴۲) مصطفوی نیز یک اصل معنایی با عنوان راهنمایی و

دلالت به مسیر رشد و صلاح را ذکر می‌نماید. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۲۶۹)

صاحب العین هدی را به عنوان نقیض ضلالت معرفی می‌نماید. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۴،



ص ۷۸) ازهری هدی را به معنای خارج کردن چیزی به سمت چیزی و همچنین به معنای «بیان» (به معنای ظاهر کردن) ذکر نموده است. (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۶، ص ۲۰۱) ابن عباد نیز هدی را به معنای تبیین گزارش کرده است. (ابن عباد، ۱۴۱۴ ق، ج ۴، ص ۴۳) عسکری تفاوت میان هدی، ارشاد، و بیان را چنین روشن می‌نماید: بیان به معنای اظهار حقیقت برای نفس است در نتیجه از قبیل قول و گفتار است. ارشاد عبارت است از تبیین مسیر به سوی چیزی اما هدایت عبارت از بیان راه رشد برای طی شدنش و تمکن بر وصول به شیء مقصود است. (عسکری، ۱۴۰۰ ق، صص ۲۰۴ - ۲۰۳) استعمال هدی در معنای اهتدی (مطالعه هدی و لازم) نیز گزارش شده است. (نحاس، ۱۴۰۹ ق، ج ۴، ص ۶۵)

۹. آیه هشتم

عائل: می‌تواند از سه حرف اصلی عول یا عیل مشتق شده باشد، با توجه به معنا اظهار اشتقاق از سه حرف اصلی عیل است؛ ابن فارس عال یعیل را به معنای محتاج شد ذکر می‌نماید. (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۴، ص ۱۹۸) مصطفوی عیل را مقابل عول به معنای استیلاء معرفی می‌دارد؛ بر این اساس، عیل را قرار گرفتن تحت استیلاء و استعلاء معرفی می‌نماید. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۳۴۱)

صاحب العین معیل و معیل را به معنای کسی که نان خور او زیاد باشند ترجمه نموده است. او همچنین عال الرجل را به معنای محتاج شد ضبط کرده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۴۹) شیبانی معیل را به معنای کسی که روزی بر او تنگ شده است گزارش می‌نماید. (شیبانی، ۱۹۷۵ م، ج ۲، ص ۲۶۲) ازهری نیز عائل را به معنای فقیر می‌داند. (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۳، ص ۱۲۶) و ازدی نیز عال را به معنای افتقر گزارش نموده است. (ابن درید، ۱۴۱۱ ق، ص ۲۶۵) ابن قتیبه نیز عائل را به معنای فقیر معرفی می‌نماید. (ابن قتیبه، ۱۹۷۸ م، ص ۵۳۱) چه آنکه نان خورش زیاد باشد و چه نباشد. نحاس اختلافی را در معنای این واژه میان منابع نخستین لغت گزارش نمی‌نماید. (نحاس، ۱۴۲۱ ق، ج ۵، ص ۱۵۵) اما ابن منظور «عال یعول عیاله» را به نقل از اصمعی به «خانواده خود را در معاش کفایت کرد» ترجمه می‌نماید. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱، ص ۴۸۶)

اغنی: ابن فارس غین نون و حرف معتل را دال بر دو اصل کفایت و صوت می‌داند. (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۴، ص ۳۹۷) مصطفوی تنها اصل آن در عربی را عدم احتیاج و مقابل فقر



دانسته، دلالت آن بر صوت را از تاثیرپذیری‌های عربی از عبری برشمرده است. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۷ صص ۳۳۴-۳۳۳)

صاحب العین غنی مکسور الفاء مقصوره را در مال و غناء مفتوح الفاء و ممدوده را به معنای استغناء و کفایت گزارش و غنا مکسور الفاء و مقصوره را در معنای صوت ذکر نموده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۴، ص ۴۵۰)^۱ از بیان لغویین به نظر می‌رسد باب افعال در معنا جعل و تعدیه به کار رفته باشد. (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۶۱۶) عسکری تفاوت میان یسار، جدۃ و غنی را چنین تبیین می‌نماید که یسار مقداری از مال است که به واسطه آن زندگی مطلوب محقق می‌شود و جدۃ تنها دلالت بر کثرت مال دارد، اما متعلق غنی تنها مال نیست، بلکه متعلق آن هرچیزی (مثل قوت بدنی یا معونه...) است که در مقابل حاجت و نیاز باشد. (عسکری، ۱۴۰۰ ق، ص ۱۶۹)

۱۰. آیه نهم

یتیم: بیان آن گذشت

تقهر: ابن فارس اصل واحد معنایی قاف، هاء و راء را غلبه و برتری می‌داند. (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۵، ص ۳۵) مصطفوی قهر را نه دال بر غلبه بلکه دال بر اعمال برتری و غلبه دانسته، می‌گوید: استعمال یکی به جای دیگری صحیح نیست؛ مثلاً: درست نیست که گفته شود اما الیتیم فلا تغلب؛ چرا که غلبه صفتی ثابت بر یتیم است، اما قهر اعمال این غلبه در عمل است. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۳۶۷)

زید ابن علی «تقهر» را در آیه به معنا «تحقر» دانسته است. (ابن علی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۳۹۴) صاحب العین قهر را به معنای غلبه و اخذ از موضع بالا و قدرت دانسته، اخذ به قهر را اخذ بدون رضایت گزارش می‌نماید. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۳۶۶-۳۶۵) ابن السکیت، جوهری، ازهری، فیومی و برخی دیگر نیز همین معنا یا مانند آن را نقل کرده‌اند. (ابن السکیت، ۱۹۹۸ م، ص ۳۳۰؛ جوهری، ۱۳۷۶ ق، ج ۲، ص ۸۰۱؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۵، ص ۲۵۷؛ فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۵۱۸) راغب آن را دال بر غلبه همراه با تذلیل دانسته، تذکر می‌دهد که قهر در معنای تذلیل به تنهایی و غلبه به

۱. در رد این سخن نادری از شعر عرب گزارش شده و پاسخ‌هایی به این مثال بیان شده است؛ به عنوان نمونه، ن. ک: ابن ولاد، ۱۹۰۰ م، ص ۱۴۶ ابن القاسم، ۱۴۱۹ ق، ص ۳۲۷ و ازدی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۹۶۷



تنهایی نیز استعمال می‌شود. (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۶۷۸) عسکری در تفاوت قهر با قدرت و غلبه می‌گوید غلبه به یاری توان علمی یا نیرومندی به دست می‌آید، اما قهر تنها متکی به نیرو است. قدرت صفتی است که بر شخص دارای قدرت بر چیزی چه کوچک و چه بزرگ اطلاق می‌گردد، اما قهر تنها بر قادر بر چیزهای بزرگ اطلاق می‌شود. (عسکری، ۱۴۰۰ ق، ص ۹۸)

۱۱. آیه دهم

سائل: ابن فارس سأل را به کسی که سوال می‌نماید ترجمه می‌کند. (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۳، ص ۱۲۴) مصطفوی نیز می‌گوید اصل واحد در این ماده طلب چیزی از کسی است؛ چه آن چیز مادی باشد، چه معنی، چه خبر باشد، چه مال. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۸)

ازهری به نقل از صاحب العین (نگارنده این مطلب را در نسخه‌هایی از العین که در دسترس^۱ داشت نیافت) سائل را به معنای فقیر گزارش می‌نماید (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۳، ص ۴۸) و ابن قتیبیه و فراء (در کتابی منسوب به او) سائل را ذیل کریمه نخست سوره شریفه معارج به معنای داعی دانسته‌اند. (فراء، ۱۴۳۵ ق، ص ۱۴۴؛ ابن قتیبیه، بی‌تا، ص ۵۰) جوهری نیز سؤل را به معنای آنچه انسان تقاضایش را دارد می‌داند. (جوهری، ۱۳۷۶ ق، ج ۵، ص ۱۷۲۳) راغب نیز سوال را درخواست آگاهی، مال یا آنچه به آگاهی و مال بیانجامد می‌داند. (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۴۳۷)

فیومی نیز سوال را به طلب ترجمه نموده است. (فیومی، ۱۴۱۴ ق، ص ۲۹۷) عسکری در تبیین تفاوت سؤل با استخبار و استفهام می‌گوید: استخبار تنها دال بر طلب خبر است، به خلاف سوال که می‌تواند در طلب امر و نهی نیز به کار رود؛ بدین‌گونه که سائل از غیر خود طلب می‌کند که او را به چیزی امر یا از چیزی نهی نماید؛ استفهام تنها دلالت بر سوال از سر نادانی و به قصد دانستن دارد در حالی که سوال اعم بوده و بر فعل سائل عالم نیز اطلاق می‌شود.

از سویی در تفاوت سوال و قنوع معتقد است: قنوع بر نوعی خاص از سوال که طلب صله خاص و فضل است دلالت دارد، به خلاف سوال که بر هر گونه طلبی دلالت دارد. (عسکری، ۱۴۰ ق، صص ۲۷ و ۱۷۴-۱۷۳)

تنهر: ابن فارس اصل معنایی سه حرف نون هاء و راء را گشودن و گشوده شدن می‌داند.

۱. چاپ نشر دار و مکتبه الهلال به تحقیق دکتر سامرایی و مخزومی و چاپ نشر هجرت



(ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۵، ص ۳۶۹) اما مصطفوی اصل معنایی آن را جریانی همراه با کنار راندن، قوت و شدت می‌داند. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص ۲۸۸)

صاحب العین و صاحب نهر در معنای زجر و راندن کلامی برای راندن کسی از امری شر و ناپسند را گزارش کرده‌اند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۴ ص ۴۵؛ ابن عباد، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۳۷۶) زید ابن علی تنهر در این آیه را به معنای «تزجر» می‌داند. (ابن علی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۳۹۴) راغب و مطرزی نیز تشرزدن و زجر همراه با شدت را به عنوان معنای نهر معرفی می‌کنند. (راغب، ۱۴۱۲ م، ص ۸۲۶؛ مطرزی، ۱۹۷۹ م، ج ۲، ص ۳۳۵) ابن سیده نیز نهر را به معنای مطلق زجر بدون قید دیگری ذکر می‌نماید. (ابن سیده، ۱۴۲۱ ق، ج ۴، ص ۳۰۴)

۱۲. آیه یازدهم

نعمة: ابن فارس سه حرف نون، عین و میم را با وجود فروع فراوان آن راجع به یک اصل می‌داند: صلاح و گوارایی زندگی و ترفه. (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۵ ص ۴۴۶) مصطفوی نیز نون، عین و میم را دال بر گوارایی زندگی و خوشی حال می‌داند. او مصداق نعمت را اعم از مادی یا معنوی می‌داند. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص ۱۹۸)

خلیل نعمه به معنای «ید صالحه» و مسرت و شادی را گزارش نموده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۱۶۲) ازهری نعمة را قائم مقام انعام دانسته، نعمة لله را منت و عطای او عز اسمه معرفی نموده است. (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۳، ص ۹) صاحب نعمة به معنای «ید بیضاء» را گزارش کرده است. (ابن عباد، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۶۸) ابن سیده یکی از معانی نعمة را به معنای «الید البیضاء الصالحة» گزارش نموده است. به علاوه، نعمة الله را آن گونه از عطای الهی می‌داند که تفضل آن بر بندگان جز از سوی او عز اسمه ممکن نیست. (ابن سیده، ۱۴۲۱ ق، ج ۲، ص ۱۹۶) عسکری تفاوت هبة و نعمة را چنین می‌داند که هبة گاهی اوقات قبیح است، اما نعمة همواره نیکو و حسن است و از این روی ضمانت شکر از سوی گیرنده را دارد. (عسکری، ۱۴۰۰ ق، ص ۱۶۲) راغب نیز نعمت را به حالت نیکو ترجمه می‌نماید. (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۸۱۴) ابن انباری مقابل نعمة را «داهیه» و «بلا» می‌داند. (ابن انباری، ۱۹۸۷ م، ص ۳۶۳)

حدث: به نظر ابن فارس یک اصل معنایی برا حاء دال و ثاء وجود دارد: بودن چیزی که قبلا



نبوده است. (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۲، ص ۳۶) مصطفوی اصل معنایی آن را شکل‌گیری چیزی در زمانی متاخر می‌داند؛ چه مسبوق به عدم باشد و چه نباشد. او در ادامه می‌گوید: در وزن افعال نگاه به جهت فاعلی و صدور پر رنگ است، اما در وزن تفعیل نگاه به جنبه وقوعی و مفعول پر رنگ است. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۰۷)

صاحب‌العین نیز حدیث را به عنوان تازه و جدید ذکر نموده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۱۷۷) ابن‌درید حَدُّث را به معنای حسن‌الحديث گزارش می‌نماید. (ابن‌درید، ۱۹۸۸ م، ج ۱، ص ۴۱۶) ابن‌السکیت علاوه بر حدث به فتح دال حدث به کسر دال را نیز به معنای حسن‌الحديث می‌داند. (ابن‌السکیت، ۲۰۰۲ م، ص ۲۳۴) ازهری حدیث را به معنای گفته‌گوینده ضبط نموده حَدِّث را به کثیر‌الحديث ترجمه می‌نماید، لحياني حَدِّث و حَدِّث را به معنای حسن‌الحديث می‌داند. (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۴، ص ۲۳۵) حدیث به معنای خبر را جوهری و ابن‌سیده نقل کرده‌اند. (جوهری، ۱۳۷۶ ق، ج ۱، ص ۲۷۸؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱ ق، ج ۳، ص ۲۵۴) فیومی حدیث را سخنی می‌داند که نقل داده می‌شود. (فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۱۲۴) مدنی نیز اطلاق حدیث را بر هر کلامی که به گوش انسان برسد، چه از راه گوش چه در خواب و چه از طریق وحی می‌داند. (مدنی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۶۲ - ۳۶۳) عسکری معتقد است خبر و حدیث هر دو به معنای قولی هستند که توصیف آن به صدق و کذب به حسب معنا صحیح است، اما تفاوت در آنجاست که حدیث در اصل برای اخبار از نفس آدمی است، اما خبر در اصل هم برای اخبار از نفس آدمی است و هم از دیگران؛ البته عسکری خود بیان می‌دارد که کثرت استعمال این الفاظ در جایگاه یکدیگر باعث آن شده است که هر کدام بر معنای قرین خود نیز دلالت کند. (عسکری، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۲) عسکری همچنین حدیث را اعم از قصه می‌داند. (عسکری، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۴) ابن‌منظور نیز در روایتی از حضرت زهرا (سلام‌الله‌علیها) تحدیث به معنای گفت و گور را ذکر کرده است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۱۳۳) صاحب‌نیز حدیث را کلمه معروفی می‌داند که مستغنی از ترجمه است (ابن‌عباد، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۳۴) و شواهد اینکه حدث به معنای سخن گفت در عربی به کار رفته است فراوان است. (یک نمونه، المبرد، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۴۱)



۱۳. نتیجه گیری

حاصل بررسی های لغوی انجام شده آن است که در سوره مبارکه ضحی به معنای اندکی پس از برآمدن آفتاب (قوت یافتن آفتاب) استفاده شده است؛ لیل می تواند در هر دو معنای خود در آیه استفاده شده باشد؛ سحی به قرینه فضای نزول آیه و اصالت الحقیقة در معنای آرامش یافتن شبی غیر تاریک و بی باد و بوران پس از شدت یافتن تاریکی اظهر است. تودیع، رب و قلی به ترتیب در معنای ترک گفتن، مالک مطاع مدبر، کراهت شدید (بغض) استعمال شده و آخرت و اولی نیز در هر دو معنای پسین و پیشین و جهان آخرت و دنیا صحیح خواهد بود. اعطاء در معنای مشهور خود به کار رفته است و درباره رضا دقت به ظرافت لغوی در «از میان رفتن کمترین مراتب سخط و غیر ارادی بودن آن» ضروری است. یتیم، ضلال و عائل در معانی پسر نابالغ بدون پدر، گمگشته یا گمراه و نیازمند اظهر هستند و آوی، هدی، و اغنی در معانی پناه داد، هدایت کرد و غنا بخشید (که البته ظاهراً اعم از غنای مادی و غیر مادی است که در مقابل هر دو آیه ۹ و ۱۰ قرار می گیرد^۱)، به کار رفته اند؛ نعمة نیز می تواند در معنای دست (کنایه از قدرت) یا نعم الهی به کار رفته و در نهایت، قهر، نهر و حدیث در معانی غلبه رواداشتن از موضعی بالاتر، راندن و نیکو سخن گفتن استعمال شده اند.

۱. برای توضیحات بیشتر ن. ک: علوی، سید محمد رضا (۱۴۰۰)، بررسی نحوی و بلاغی سوره مبارکه ضحی، نگاه؛ دو فصلنامه علمی - اطلاع رسانی مدرسه شهیدین علیه السلام، شماره ۱۶، صص ۸۶ - ۶۵



فهرست منابع

١. قرآن کریم به روایت حفص از عاصم
٢. ابن ابی الخطاب، محمد (بی تا). *جمهرة أشعار العرب*. نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع
٣. ابن ابی کاهل، سويد (١٩٧٢ م). *ديوان سويد بن أبي كاهل الشكري* (الاولی). بصره: دار الطباعة الحديثة (ساعدت وزارة الاعلام على نشره)
٤. ابن الاثير، مبارك بن محمد (١٣٦٧). *النهاية في غريب الحديث والأثر* (چهارم). قم: موسسه مطبوعاتي اسماعيليان
٥. ابن الخطيم، قيس (١٩٦٧ م). *ديوان قيس بن الخطيم*. بيروت: دار صادر
٦. ابن الدريد، أبو بكر محمد بن الحسن (١٩٨٧ م). *جمهرة اللغة* (چاپ اول). بيروت: دار العلم للملايين
٧. ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (١٤٢٣ ق). *اصلاح المنطق* (الاولی). دار احياء التراث العربی
٨. _____ (١٩٩٨ م). *كتاب الألفاظ* (الاولی). مكتبة لبنان ناشرون
٩. ابن العطي، عبد الحق (١٤٢٢ هـ). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز* (چاپ اول). بيروت: دار الكتب العلمية
١٠. ابن القاسم، اسماعيل ابوعلى القالى (١٣٤٤ ق). *أمالى القالى* (الثانية). دار الكتب المصرية
١١. _____ (١٩٧٥ م). *البارع فى اللغة* (الاولی). مكتبة النهضة بغداد - دار الحضارة العربية بيروت
١٢. ابن سيده، على بن اسماعيل (١٤٢١ ق). *المحكم والمحيط الأعظم* (الاولی). بيروت: دار الكتب العلمية
١٣. _____ (بی تا). *المخصص* (الاولی). بيروت: دار الكتب العلمية
١٤. ابن على، زيد (١٤١٢ ق). *تفسير الشهيد زيد بن على المسمى تفسير غريب القرآن* (الاولی). بيروت: الدار العالميه
١٥. ابن فارس، احمد (١٣٩٩ ق)، *معجم مقاييس اللغة*. دار الفكر
١٦. ابن قتيبه، عبدالله ابن مسلم (١٩٧٨ م). *غريب القرآن*. دار الكتب العلمية

۱۷. — (بی تا)، *تاویل مشکل القرآن*. بیروت: دار الکتب العلمیة
۱۸. ابن قمیئة، عمرو (۱۹۹۴ م). *دیوان عمرو بن قمیئة (الثانیة)*. بیروت: دار صادر
۱۹. ابن مثنی، ابوعمیة معمر (۱۳۸۱ ق)، *مجاز القرآن*. قاهرة: مکتبة الخانجی
۲۰. ابن محمد، المفضل (بی تا). *المفضلیات (السادسة)*. قاهرة: دارالمعارف
۲۱. ابن محمد، حسن نظام الاعرج (۱۴۱۶ ق). *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان (الاولی)*. بیروت: دار الکتب العلمیة
۲۲. ابن ملقن، عمر بن علی (۱۴۰۸ ق). *تفسیر غریب القرآن (الاولی)*. بیروت: عالم الکتب
۲۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب (الثالثة)*. دار صادر
۲۴. ابوالقاء، ایوب بن موسی (بی تا). *الکلیات معجم فی المصطلحات والفرق اللغویة*. بیروت: مؤسسه الرساله
۲۵. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق). *تهذیب اللغة (الاولی)*. بیروت: دار احیاء التراث العربی
۲۶. الانباری، محمد بن القاسم (۱۴۱۲ ق). *الزاهر فی معانی کلمات الناس (الاولی)*. بیروت: مؤسسه الرساله
۲۷. — (بی تا). *شرح القصائد السبع الطوال الجاهلیات (الخامسة)*. بیروت: دارالمعارف
۲۸. ثعالبی، عبدالملک بن محمد (۱۴۱۴ ق). *فقه اللغة (الاولی)*. بیروت: دار الکتب العلمیة
۲۹. الجبوری، منصور؛ الصافی، رباب (۲۰۱۹ م). *دلالة صیغة اسم الفاعل للفظه ضالا فی سورة الضحی دراسة سیاقیة*، مجلة اللغة العربیة و آدابها، شماره ۳۰، صص ۱۲۰ - ۱۰۲
۳۰. جریر (بی تا). *دیوان جریر بشرح محمد بن حبیب (الثالثة)*. قاهرة: دارالمعارف
۳۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ ق). *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة (الاولی)*. بیروت: دار العلم للملایین
۳۲. الحربی، ابراهیم بن اسحاق (۱۴۰۵ ق). *غریب الحدیث (الاولی)*. مکه المکرمه: جامعه أم القری
۳۳. خزرجی، احمد بن عبدالصمد (۱۴۲۹ ق). *نفس الصباح فی غریب القرآن و ناسخه و منسوخه (الاولی)*. بیروت: دار الکتب العلمیة
۳۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). *مفردات ألفاظ القرآن (الاولی)*. بیروت: دار القلم
۳۵. الزجاج، ابراهیم بن السری (۱۴۰۸ ق). *معانی القرآن و اعرابه (الاولی)*. بیروت: عالم الکتب



۳۶. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۶). *مقدمة الأدب* (اول). تهران: موسسه مطالعات اسلامي دانشگاه تهران
۳۷. _____ (۱۴۱۷ ق.). *الفائق في غريب الحديث* (الاولی). بيروت: دار الكتب العلمية
۳۸. زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹ م.). *أساس البلاغة* (الاولی). بيروت: دار صادر
۳۹. _____ (۱۴۰۷ ق.). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل* (سوم). بيروت: دار الكتاب العربي
۴۰. زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ ق.). *تاج العروس من جواهر القاموس* (الاولی). بيروت: دارالفکر
۴۱. السيوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ هـ. ق.). *الدر المنثور في التفسير بالماثور* (چاپ اول). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله.
۴۲. شیبانی، اسحاق بن مرار (۱۹۷۵ م.). *كتاب الجيم* (الاولی). قاهره: الهيئه العامه لشئون المطابع الاميريه
۴۳. صاحب، اسماعيل بن عباد (۱۴۱۴ ق.). *المحيط في اللغة* (الاولی). بيروت: عالم الكتب
۴۴. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ ق.). *الفروق في اللغة* (الاولی). بيروت: دار الافاق الجديدة
۴۵. علوی، سيد محمد رضا (۱۴۰۰)، *بررسی نحوی و بلاغی سوره مبارکه ضحی، نگاه؛ دو فصلنامه علمی - اطلاع رسانی مدرسه شهیدین* (ره)، شماره ۱۶ صص ۶۵ - ۸۶
۴۶. فراء، يحيى بن زياد (۱۴۳۵ ق.). *كتاب فيه لغات القرآن* (كتاب چاپ نشده است اما در المكتبة الشاملة موجود است)
۴۷. _____ (۱۹۸۰ م.). *معاني القرآن* (چاپ دوم). قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب
۴۸. فراهیدی، خليل بن احمد (۱۴۰۹ ق.). *كتاب العين* (دوم). قم: نشر هجرت
۴۹. _____ (بی تا). *كتاب العين*. دار ومکتبة الهلال
۵۰. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ق.). *المصباح المنیر في غريب الشرح الكبير للرافعی* (دوم). قم: موسسه دار الهجرة
۵۱. القرطبي، أبو عبد الله (۱۳۸۴ ق.). *الجامع لأحكام القرآن المتجددة* (چاپ دوم). قاهره: دار الكتب المصرية

۵۲. قسم القرآن بمجمع البحوث الاسلامية (۱۳۸۶). المعجم فى فقه لغة القرآن (الثانية). مشهد: مجمع البحوث الاسلامية
۵۳. قطرب، محمد بن المستنير (۱۴۰۵ ق). الأزمنة وتلبيبة الجاهلية (الثانية). مؤسسة الرسالة
۵۴. گروهی از نویسندگان (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا (چاپ دوم). نشر رسالت با همکارى روزنه
۵۵. الماتريدي، أبو منصور (۱۴۲۶). تفسير الماتريدي (چاپ اول). بيروت: دار الكتب العلمية
۵۶. الماوردي، على بن محمد (۱۴۳۱ هـ. ق). النكت والعيون. بيروت: دار الكتب العلمية
۵۷. المبرد، محمد ابن يزيد (۱۴۱۷ ق). الكامل في اللغة والأدب (الثالثة). القاهرة: دار الفكر العربي
۵۸. مجاهد، ابوالحجاج بن جبر (۱۴۱۰ ق). تفسير مجاهد (الاولى). مصر: دار الفكر الإسلامي الحديثة
۵۹. مدنى، عليخان بن احمد (۱۳۸۴)، الطراز الأول والكناز لما عليه من لغة العرب المعول (اول). مشهد: مؤسسة آل البيت عليه السلام لاهياء التراث
۶۰. مصطفوى (۱۳۸۵). التحقيق فى كلمات القرآن الكريم (اول). تهران: مركز نشر آثار العلامة المصطفوى
۶۱. مطرزي، ناصر بن عبدالسيد (۱۹۷۹ م). المغرب فى ترتيب المعرب (اول). مكتبه اسامه بن زيد
۶۲. الميدانى، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَكَة (۱۴۱۶ ق). البلاغة العربية (الأولى). دمشق: دار القلم؛ بيروت: الدار الشامية.
۶۳. النحاس، احمد بن محمد (۱۴۰۹ ق). معاني القرآن (الاولى). مكة المكرمة: جامعة ام القرى
۶۴. _____ (۱۴۲۱ ق). اعراب القرآن (الاولى). بيروت: دار الكتب العلمية
۶۵. الواحدى، ابوالحسن على ابن احمد (۱۴۳۰ ق). التفسير البسيط (الاولى). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
۶۶. الهروي، أحمد بن محمد (۱۴۱۹ ق)، الغريبين في القرآن والحديث (الاولى). المملكة العربية السعودية: مكتبة مصطفى الباز